

Totalitaryzm i dusza ludzka

1. Istnieją dwie główne teorie totalitaryzmu. Pierwsza – nazwijmy ją polityczną, a jej najbardziej znaną wykładnię zawiera książka Carla Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* – interpretuje totalitaryzm jako system instytucji pozostających pod kontrolą jednej partii ideologicznej, który stosuje terror, aby utrzymać ludzi w posłuchu. Teoria druga – nazwijmy ją antropologiczną, a jej najbardziej znaną wykładnię znajdujemy w dziele Hanny Arendt *Korzenie Totalitaryzmu* – każe postrzegać totalitaryzm jako konsekwencję pewnych szczególnych ludzkich predyspozycji, wrodzonych lub objawionych za sprawą okoliczności historycznych i społecznych, które to predyspozycje prowadzą do głębokich form zniewolenia. Friedrich i Brzeziński – przypomnijmy – wyszczególnili sześć cech konstytutywnych dla ustroju totalitarnego. Hannah Arendt natomiast dała opis – częściowo historyczny, częściowo socjologiczny, a częściowo filozoficzny – zmian, jakie miały miejsce w społeczeństwach zachodnich od wieku dziewiętnastego, a główna myśl, jaka z tego opisu wynikała, sprowadzała się do tego, że totalitaryzm wyłonił się jako forma „zorganizowanej samotności”. Z perspektywy pierwszej teorii, totalitaryzm był zwykle narzucony społeczeństwu przez ideologiczną partię, obcą siłę, lub inną zorganizowaną grupę, zaś najbardziej widoczną cechą systemu stanowił wszechobecny terror. Z perspektywy teorii drugiej, totalitaryzm, niezależnie od czynników zewnętrznych, był czymś, co społeczeństwo dobrowolnie przyjmowało. Z punktu widzenia pierwszej, totalitarny jest ustrój, z punktu widzenia drugiej – dusza ludzka.

Związki między owymi teoriami są złożone. Można oczywiście wyobrazić sobie sytuację, gdy zewnętrzna przemoc oraz wewnętrzne predyspozycje współwystępują, a nawet współdziałają, co musi doprowadzić do szczególnie skutecznych form zniewolenia. Niemcy nazistowskie oraz Rosja Sowiecka byłyby najbardziej oczywistymi przykładami. W takich przypadkach mówiłoby się o terrorze partii politycznej oraz o równoczesnym świadomym i dobrowolnym samozniewoleniu

wielkiej części społeczeństwa. Zwykle oba te procesy dokonywały się jednocześnie. Czasami – a doskonałą ilustrację dostarcza książka Orwella *Rok 1984* – człowiek może heroicznie opierać się presji, lecz w końcu gdy terror i ideologia stają się nieodparte, rezygnuje z oporu i zaczyna kochać Wielkiego Brata.

Gdy więc mówimy o totalitaryzmie, mamy zwykle na myśli połączenie obu tych czynników. Można wszelako wyobrazić sobie, że tylko jeden z nich staje się kluczowy. Można, jak sądzę, zasadnie i zgodnie z prawdą powiedzieć, iż powstanie ustroju totalitarnego w powojennej Polsce dokonało się wyłącznie z przyczyn zewnętrznych. Żadne procesy w Polsce przedwojennej nie pozwalają na twierdzenie, że ustrój taki powstałby za sprawą samych Polaków, i że znalazłby on poparcie w polskiej tradycji oraz rozpowszechnionych praktykach społecznych. Bez Armii Czerwonej mielibyśmy po wojnie państwo przypominające Francję lub Włochy, a nie Związek Sowiecki, państwo nie będące szczytem stabilności, i zapewne prowokujące do czegoś w rodzaju reformy Gaullistowskiej, ale mimo wszystko państwo cywilizowane spełniające podstawowe kryteria systemu parlamentarno-republikańskiego.

Z drugiej strony, od dłuższego czasu mamy do czynienia z teoriami, z których płynie ostrzeżenie, iż pokusa totalitarna tkwi głęboko w umyśle zachodnim, i że widmo totalitaryzmu raz po raz daje znać o sobie w zachodnich demokracjach. Jednym z pierwszych, który zwrócił na to uwagę był Alexis de Tocqueville, gdy przewidywał powstanie systemu, który określał jako *despotisme bienveillant et doux*. System ten miał być możliwy za sprawą szczególnego stanu umysłu czy raczej stanu duszy. Najbardziej radykalną wersję podobnego procesu zniewolenia nakreślili filozofowie ze szkoły frankfurckiej, Max Horkheimer i Herbert Marcuse. Marcuse pisał nawet o „wolnym świecie Orwellovskim”, gdzie przymiotnik „wolny” miał sens głęboko ironiczny, natomiast „Orwellovski” był całkowicie na serio. Dla obu tych autorów współczesny człowiek uległ niemal całkowitemu zniewoleniu, pozostając nieświadomym swojej sytuacji. Ów człowiek akceptuje i kocha to, co zostało mu narzucone, a na co jego działania nie mają najmniejszego wpływu. Jego umysł stracił zdolność myślenia w kategoriach alternatywności, a więc jakiegoś innego, niż dany i wszechobecny, punktu odniesienia. Nie bierze poważnie żadnej zasadniczej krytyki świata, w którym żyje, niekoniecznie jako wstępu do działania i reformy, ale choćby jako pewnego eksperymentu myślowego. Ten brak alternatywności jest motywem, który jednoczy takich radykalnych socjalistów jak

Marcuse, z niektórymi liberalnymi konserwatystami jak Ortega y Gasset i konserwatystami jak Allan Bloom.

Diagnoza postawiona przez Marcusego i jego radykalnych kolegów z nowej lewicy była w sposób oczywisty nieadekwatna, skażona przesadą, konfuzją, a nawet histerią. Określenie ustroju amerykańskiego jako totalitarnego, porównywalnego ze Związkiem Sowieckim, nie tylko kłóciło się ze zdrowym rozsądkiem, ale wynikało z pojęciowej żonglerki. Można dostrzegać ciągoty totalitarne w ludzkiej naturze, ale nie oznacza to, iż społeczeństwo, w którym te ciągoty się ujawniają samo staje się totalitarne. Trudno ignorować fakt, iż przemoc i terror (istotne składniki totalitaryzmu w sensie pierwszym) nie charakteryzowały społeczeństwa amerykańskiego. Aby tę obiekcję unieważnić posługiwano się pojęciem przemocy strukturalnej, które miało nas przekonać, że nawet brak przemocy w sensie zwykłym i terroru fizycznego nie jest znaczący, ponieważ owe straszne rzeczy tkwią w strukturach, a przez to są jeszcze bardziej złowrogie. Argument ten jest zbyt ekstrawagancki, by zasługiwał na poważną krytykę. Kto doświadczył przemocy i terroru w znaczeniu podstawowym, ten zapewne nie da się zwieść koncepcji złowrogości struktur. Problem jednak pozostaje. Na czym polega totalitarna pokusa i jak dalece wpływa ona na życie polityczne? Innymi słowy, co dzieje się z duszą człowieka, który z nadzieją i ochotą poddaje się lub choćby pragnie się poddać ustrojowi totalitarnemu lub totalitarnej ideologii.

2. Najbardziej znana odpowiedź brzmi: tendencja totalitarna ludzkiego umysłu bierze się z jego filozoficznej skłonności, przy czym słowo „filozoficzny” określa tutaj silną gotowość do organizowania doświadczenia w jeden całościowy i zhierarchizowany system, w którym wszystko ma swoje miejsce i wszystko da się uzasadnić lub odrzucić. Takie uporządkowanie rodzi poczucie epistemologicznej pewności, która z kolei w odpowiednich warunkach wyrazić się może w poparciu dla szczególnych struktur władzy. System totalitarny jest najpełniejszym praktycznym wyrazem takiego systemu. Dzisiaj niemal każdy dziennikarz i każdy student wie, że pierwszym totalitarystą był Platon, ponieważ skonstruował ustrój polityczny będący odbiciem epistemologicznej i ontologicznej doskonałości. Tę prawdę – jak wiemy – rozpowszechnił Karl Popper, który dowodził istnienia intelektualnej ciągłości od Platona, przez Arystotelesa, Hegla i Marksa, do komunistycznych przywódców, Lenina, Stalina czy Trockiego. Taką linię inni próbowali przeprowadzić od Fichtego do Adolfa Hitlera.

Pogląd, iż filozoficzne inklinacje człowieka popychają jego duszę do totalitaryzmu jest nieco dziwaczny, choć wydaje się dzisiaj – zwłaszcza w epoce ataku na klasyczną tradycję filozoficzną – popularnym stereotypem. Jest on dziwaczny nawet jeśli poczynimy dodatkowe kwalifikacje: nie chodzi o filozofię w ogóle, ale o jej wersję klasyczną, nie o wielkie teorie wielkich myślicieli, ale o ich wulgarne symplifikacje, nie samą teorię, lecz jej praktyczne konsekwencje. Poszukiwanie intelektualnych źródeł totalitaryzmu jest oczywiście zajęciem całkowicie prawomocnym, ale zrzucanie winy, choćby pośredniej, a już tym bardziej bezpośredniej, jak uczynił to Popper, uważam za z gruntu błędne. A oto moje uzasadnienie.

Po pierwsze, nie zapominajmy, że ustroje totalitarne były głęboko antyfilozoficzne i to pod wieloma względami. Stworzyli je i kontrolowali ludzie, którzy nie objawiali szczególnego szacunku dla filozofii i nawet nie cenili ludzkiego intelektu. Wystarczy przeczytać stronę z jakiegokolwiek pracy Lenina – którego propaganda sowiecka uznała za umysłowego geniusza – by dostrzec, jak bardzo pogardzał filozofią rozumianą jako działalność intelektualna. Pogląd, iż istnieje jakaś ciągłość filozoficzna między Platonem i Arystotelesem z jednej strony, a Leninem i Stalinem z drugiej, musi być odrzucony jako niedorzeczny. Warto również pamiętać – a to w związku z pojawiającymi się oskarżeniami wobec klasycznej filozofii – że filozofia, którą można uznać za fundacyjną dla komunizmu i nazizmu, była antyklasyczna, a więc odrzucała klasyczną metafizykę i epistemologię; była ona więc, innymi słowy, anty-Platońska i anty-Arystotelesowska. Jest to w sposób oczywisty prawdą w odniesieniu do marksizmu, o którym mówi się nie bez racji, iż dostarczył intelektualnego uzasadnienia komunizmowi. Jaka filozofia sankcjonowała nazizm (jeśli w ogóle taką filozofię można wskazać) było od samego początku kwestią sporną. Gdy jednak Heidegger próbował znaleźć uzasadnienie dla nazizmu, szukał go przeciw klasycznej metafizyce. To antyfilozoficzne nastawienie ustrojów totalitarnych i obyczajowości totalitarnej miało swoje praktyczne konsekwencje. Gdy komuniści zdobyli władzę, jednym z pierwszych posunięć na polu kultury i oświaty była likwidacja filozofii. Spotkało się to ze zrozumieniem licznej rzeszy intelektualistów wewnątrz i zewnątrz komunizmu. Prześledzenie, jaka grupa światopoglądowa spośród tej rzeszy wykazała się największym entuzjazmem dla nowej rzeczywistości i nowej ideologii byłoby trudne. Można jednak całkiem przekonująco dowieść, że intelektualiści reprezentujący tradycję klasyczną wykazali się relatywnie małą ochotą w przyjmowaniu bolszewizmu

i komunizmu, a w każdym razie znacznie mniejszą, niż ich koledzy o skłonnościach bardziej nowoczesnych.

Po drugie, twierdzenie, że filozofia lub filozoficzne skłonności czynią nas podatnymi na totalitaryzm ma niepokojącą konsekwencję. Prowadzi do polityzacji filozofii, czyli do przekonania, że filozofia w swojej istocie jest polityczna; to zaś z kolei oznacza, że może służyć dobrem i złym celom politycznym, a naszym obowiązkiem jest dopilnowanie, by znalazła się na służbie polityki dobrej, a w każdym razie, by nie służyła polityce złej. Ocena filozofii z punktu widzenia jej politycznych konsekwencji stała się wielce niefortunnym obyczajem, który rozpowszechnił się wraz z rosnącym wpływem marksizmu. To marksści, a także komuniści, zwykli nieustannie wysuwać oskarżenia, że ten filozof czy filozoficzny system jest obiektywnie postępowy i sprzyja sprawie rewolucji, zaś tamten filozof i tamten system filozoficzny, chociaż subiektywnie interesujący, stanowi obiektywną przeszkodę dla owej sprawy. Paradoksalnie ta broń marksistowska jest dzisiaj w powszechnym użyciu, czasami w formie bardziej wyrafinowanej, a czasami w mniej. Najlepszą ilustracją będzie esej Izajasza Berlina o dwóch pojęciach wolności, gdzie autor przypisał pojęcie wolności pozytywnej największym filozofom, za każdym razem wskazując, iż owa koncepcja w ich wersji może doprowadzić do usprawiedliwienia politycznej autokracji, zniewolenia, totalitaryzmu i dyskryminacji. Filozoficzne pojęcie wolności pozytywnej – twierdził Berlin – jest uprawnione, natomiast gdy już decydujemy się na jego afirmację znajdujemy się na równi pochyłej i prędzej czy później możemy się znaleźć wśród wrogów wolności. Polityzacja filozofii stała się jeszcze bardziej widoczna w myśli postmodernistycznej, gdzie niemal cała klasyczna metafizyka i epistemologia zostały zdekonstruowane i gdzie ukazano ich tendencje do sankcjonowania władzy, wykluczenia oraz dyskryminacji. Istnieje kilka zasadniczych obiekcji przeciw takiemu stanowisku, ale ja ograniczę się do jednego oczywistego komentarza. Jeśli przekleństwem totalitaryzmu była polityzacja myśli, to dlaczego rozwiązaniem ma być jeszcze większa jej polityzacja? Jeśli Marks i jego następcy uważali, iż każdy sąd filozoficzny i niemal każde pojęcie służy jakiemuś konkretnemu interesowi, to dlaczego mamy ufać dzisiaj tym, którzy mówią nam to samo, jakkolwiek innym językiem i przy użyciu innej retoryki? Dzisiejsi myśliciele domagają się ogólnościowego pluralizmu tak jak ich poprzednicy domagali się wyzwolenia ludzkości. Dzisiejsi myśliciele mogą być subtelniejsi i bardziej doświadczeni, ale powtarzają dualistyczny schemat: istnieją wrogowie pluralizmu, tak jak istnieli wrogo-

wie wyzwolenia ludzkości, a milczącym założeniem jednych i drugich jest to, że na świecie byłoby znacznie lepiej bez tych wrogów.

Po trzecie, ci, którzy czynią filozofię źródłem totalitaryzmu czynią założenie, iż dusza o skłonnościach totalitarnych jest faktycznie duszą pragnącą porządku, że – innymi słowy – pragnienie filozofii sankcjonującej porządek przeradza się w pragnienie zasadniczego uporządkowania społeczeństwa. Ale to założenie jest wątpliwe. Zapominamy, do jakiego stopnia totalitaryzm pociąga za sobą zniszczenie, żyje z destrukcji i jest napędzany duchem niszczycielskim. Wykreował język, który nie jest językiem pokoju, harmonii czy pogodzenia, ale walki, konfliktu i podziału. Jest to również język wyzwolenia, a owa retoryka emancypacyjna nie stanowi bynajmniej ideologicznej mistyfikacji. Komunizm – a nazizm prawdopodobnie również – faktycznie wyzwolił ludzi z wielu społecznych więzi, na przykład rodziny, którą ojcowie marksizmu jak również ich następcy uważali za strukturę anachroniczną i represywną, opartą na bezwzględnym, jakkolwiek niejawnym wyzysku. Prawdopodobnie z tego powodu komunizm był tak popularny wśród intelektualistów i działaczy politycznych, którzy dumnie głosili hasła wyzwolenia – w możliwie szerokim sensie tego słowa – czasami bliskie anarchii artystycznej, społecznej i politycznej. To zapewne wyjaśnia ów niezwykle afekt do totalitaryzmu, jaki odczuwali tacy autorzy, jak George Bernard Shaw, André Breton, Louis Aragon i wielu innych. Ten afekt często wydaje nam się zagadkowy, a nawet trudny do uwierzenia; coś surrealisty, artystyczny buntownik i anarchista z ducha i serca mógł mieć wspólnego z Leonidem Breżniewem czy Władysławem Gomułką, którzy obaj patrzyli na podobne osoby i ich ekscesy ze wstrętem i z największą rozkoszą uwięziliby wszystkich surrealistów i anarchistów? Ale osobiste odczucia nie zmieniają głębszego związku. Jedni i drudzy byli wrogo nastawieni nie tylko do kapitalizmu i społeczeństwa mieszczańskiego, ale w gruncie rzeczy do wszystkiego, co fundowało zarówno kapitalizm jak i owo społeczeństwo, a co było wiarą w istnienie naturalnego ładu, wiarą będącą daleką spuścizną klasycznej filozofii.

3. Dusza totalitarna – taka jest pierwsza część mojej tezy – nie jest więc duszą o skłonnościach do filozofii ładu. Wiemy więc już, czym nie jest. W następnej kolejności spróbuję odpowiedzieć na pytanie o to, czym ona jest. Jest ona – twierdzę – duszą samotną i pod tym względem podzielam poglądy Hanny Arendt, choć formułuję je inaczej i w innym kontekście treściowym.

Samotność jest składową, a w każdym razie konsekwencją indywidualizmu. Nie twierdzę, iż indywidualizm prowadzi do samotności, ani że jeśli tylko zgodzimy się na indywidualizm, to prędzej czy później popadniemy w osamotnienie. Rzecz jest bardziej skomplikowana. Trudno stwierdzić, do jakiego stopnia indywidualizm jako pewna teoria ludzkiej natury uzyskała faktyczną społeczną realność, a więc do jakiego stopnia rzeczywiste społeczeństwa upodobniły się do indywidualistycznego modelu. Wiemy wszak, że nawet używając określenia „społeczeństwa indywidualistyczne” nie twierdzimy wcale, iż składają się one tylko z jednostek wchodzących z sobą wyłącznie w relacje kontraktowe. Uważam, iż nowożytny indywidualizm – który nazywam indywidualizmem egalitarnym tak jak reprezentuje go Hobbes, Locke, i Rousseau – zawierał poważny problem, jakiego nie dawało się łatwo rozwiązać: problem tożsamości. Dla Arystotelesa i innych klasycznych filozofów człowiek miał tożsamość wielopoziomową, od najwyższej związanej z jego jednostkowością do najogólniejszej związanej z byciem obywatelem czy filozofem. Samotności nie było, gdyż wszyscy byliśmy określani przez nasze związki rodzinne, gminne, państwowe, a w każdej z tych funkcji byliśmy relatywnie niezależni, zdobywając właściwe dla niej cechy. Określało nas także dążenie do prawdy, co dodatkowo wzmacniało niezależność. Taki obraz natury ludzkiej doskonale sankcjonował społeczeństwo arystokratyczne i rozmaite formy społecznych hierarchii, lecz skutecznie wykluczało pokusę totalitarną. Istniejące sfery ludzkiej tożsamości nie mogły być ani kontrolowane, ani zawłaszczane przez jedną ideologiczną tożsamość narzuconą czy to przez państwo czy przez partię. Wielopoziomowa tożsamość jest ze swojej istoty nietotalitarna.

Zmiana, jakiej dokonał egalitarny indywidualizm – i przepraszam za uproszczenia, które są konieczne dla sformułowania argumentu – polegała na redukcji ludzkiej osoby do jednego poziomu, zwykle nazywanego naturalnym, a który dał się opisać albo jako dążenie do zachowania życia, albo jako instynkt użyteczności, albo jako coś innego. Cała reszta ludzkiej tożsamości, odnosząca się do rodziny, wspólnoty i państwa została uznana jako nie wchodząca w skład istoty naturalnego istnienia i mogła być w sposób względnie dowolny konstruowana przez jednostki. Taka antropologia znacząco zliberalizowała życie zbiorowe, zdemistyfikowała niektóre instytucje uważane dotąd za wieczne i nieusuwalne, radykalnie zmniejszyła obszar konieczności. W niektórych przypadkach doprowadziła do większej wolności jednostkowej, wyzwolenia ludzkiej energii i do wielu innych korzystnych rzeczy, które są

zbyt dobrze znane, by o nich mówić. Ale problem tożsamości pozostał nierozwiązany. Jeśli bowiem uważamy, iż to, co naturalne w człowieku, daje się zredukować do względnie prostych mechanizmów, to skąd wiemy, iż jednostka dysponuje środkami, by dać sobie radę z szerszymi tożsamościami? Na jakiej podstawie twierdzimy, że zainwestuje ona najlepsze swoje zdolności właśnie po to, by stworzyć własną, społeczną, polityczną, kulturową i duchową indywidualność, a nie przyjmie najprostsze w tej materii sugestie dostarczone jej przez kogoś innego, przez ideologów, gwiazdy telewizyjne, popularne magazyny, czy przez polityczne lub etyczne mody? Czy nie jest bardziej prawdopodobne, że ktoś, którego życie jest z natury – by zacytować Hobbesa – „solitary, poor, nasty, brutish, and short”, z zadowoleniem zaakceptuje ideologiczne schematy, które dostarczą mu sensu istnienia, schematy, których nie będzie miał ochoty weryfikować i oceniać, gdyż leżą one poza bezpośrednią sferą jego naturalnego doświadczenia?

Wyrażając to inaczej: zwolennicy egalitarnego indywidualizmu mają nadzieję, iż jednostka włoży wiele wysiłku, aby zbudować swoją tożsamość świadomie, racjonalnie, odpowiedzialnie i godnie, lecz środki, jakimi ją obdarzają, są jaskrawo nieproporcjonalnie małe w stosunku do tak wzniosłych celów. Nie wyposażono jej wszak w przesadnie wielką godność, odpowiedzialność, czy nieinstrumentalną racjonalność, aby z takim zadaniem mogła sobie dać radę. Cały proces wychodzenia poza naturalny status ku celom wyższym, niż naturalne, wydaje się wątpliwy, a nawet niekonieczny, zaś w wielu przypadkach kłopotliwy; gdyby zaś starać się nadać mu status konieczności, a w ten sposób dowodzić przyrodzonych związków tożsamościowych człowieka z rodziną, wspólnotą, czy krajem, należałoby to zrobić z powodów będących całkowicie poza teorią egalitarnego indywidualizmu.

Można oczywiście dowodzić, i faktycznie takim argumentem się posługiwano, że w społeczeństwie indywidualistycznym ogólne tożsamości nie są realnie potrzebne, że mają charakter przejściowy, marginesowy, efemeryczny, płytki i niekonsekwentny. Jest to prawdą w niektórych wypadkach, może być prawdą w przyszłości, ale nie ma dowodu, iż jest to prawdą w ogóle. Szersze tożsamości nie zniknęły i nie ma podstaw, by twierdzić, że znikną. Może to się nam nie podobać, lecz musimy to zaakceptować. Wniosek stąd taki, iż nieindywidualistyczna antropologia, którą znajdujemy u Arystotelesa i innych autorów klasycznych, mimo ograniczeń, daje akuratszy obraz człowieka, akuratszy, gdyż oddający sprawiedliwość niejednostkowemu wymiarowi jego egzystencji jako należącemu do istoty ludzkiej natury, a nie

jako czemuś opcjonalnemu lub konwencjonalnemu. Z drugiej strony, indywidualistyczna antropologia wydaje się odwoływać do nie mniej realnych aspektów naszej egzystencji, zwłaszcza dzisiaj, gdy wyobrażamy sobie, że jesteśmy istotami wolnymi w swoim wyborze tego, kim chcemy być, uważając, iż nasze jednostkowe emocje, skłonności i predylekcje, czyli wszystko, co uczestniczy w owym akcie wyboru, jest bardziej rzeczywiste, niż owe szersze tożsamości, jakie decydujemy się wybrać, lub jakie odrzucamy. Innymi słowy, skłonni jesteśmy przyjmować założenie – nie zastanawiając się nad tym zbyt – że w swoim istnieniu jednostkowym jesteśmy bardziej realni, niż w swoim istnieniu kolektywnym.

Istnieje bogata tradycja myślowa, której przedstawiciele opisują sposoby, w jakich ludzie żyjący w społeczeństwach indywidualistycznych ulegali automistyfikacji i jak ich wybory szerszych tożsamości miały charakter pozorny, zaś oni sami okazali się niezdolni do dojrzałych decyzji, zbyt mało przenikliwi w widzeniu rzeczywistości lub zbyt zajęci własnymi prywatnymi sprawami. Te opisy dają wielce niepokojący obraz współczesnej duszy. Różnią się one od siebie, ale wszystkie pośrednio dają wsparcie hipotezie o możliwości zorganizowania ludzkiej samotności. Tocqueville'owski *despotisme bienveillant et doux*, Ortegi społeczeństwo masowe i wiele innych ujęć wskazują w tym samym kierunku: nie sprostawszy powinności stworzenia własnej samokrytycznej, świadomej, względnie autonomicznej hierarchii tożsamości, pozwalamy innym zrobić to za nas, zwykle nie uświadamiając sobie, że oddajemy innym ważną część nas samych.

W indywidualistycznej antropologii ludzkie podmioty postrzegają świat ze swoich prywatnych perspektyw. Teza, iż współczesne indywidualistyczne filozofie przekształciły Arystotelesowskiego człowieka politycznego w człowieka prywatnego bywa przedmiotem szerokiej debaty, ale mimo wszelkich modyfikacji, jakie można do niej wprowadzić, w swoim jądrze pozostaje prawdziwa. Ale prywatna osoba, jakkolwiek skutecznie podważająca istniejące lojalności i przeciwstawiająca im swoje subiektywne doświadczenie, może jednocześnie stać się łatwą ofiarą innych kolektywnych ideologii. Egzystencja prywatna nie daje bowiem ani kompetencji, ani narzędzi, ani wprawy w odpowiedzialnym angażowaniu się w dziedziny nieprywatne. Praktycznie jedynym narzędziem pozostaje podejrzliwość. Dogmatyczna pewność siebie, którą taka osoba lubi okazywać, stanowi konsekwencję ogólnej postawy podejrzliwości. Taka postawa jednak może okazać się zwodnicza, gdyż podejrzliwość z pewnością nie wystarcza i daje się łatwo

zneutralizować jeśli rozpowszechniane w społeczeństwie ideologie są wystarczająco moralistyczne lub wystarczająco wyraźnie harmonizują z partykularnymi celami. Stąd człowiek prywatny dokonuje projekcji prywatnej perspektywy na sferę publiczną, w ten sposób zamazując różnice między tym, co prywatne i tym, co polityczne. Polityka zaczyna się jawić jako przedłużenie tego, co prywatne.

Powyższe, jak sądzę, wyjaśnia dwa zjawiska, które inaczej mogą wydać się paradoksalne: że w społeczeństwach indywidualistycznych mnożą się całościowe ideologie oraz że owe ideologie organizują najbardziej prywatne sprawy jednostek. Dlaczego – by skomentować zjawisko pierwsze – tak się dzieje, nie ma prostej odpowiedzi. Mogę jedynie stwierdzić, że egalitarny indywidualizm w żadnym razie nie stanowi przeszkody w owych tendencjach, lecz je wzmacnia. Można bezpiecznie przewidywać, iż w nadchodzących czasach niemała liczba ludzi będzie poszukiwała sensu życia i celu w świecie w ideologicznych ruchach, które będą organizowały całość zbiorowych tożsamości, określały co słuszne a co niesłuszne, kto jest przyjacielem, a kto wrogiem.

Drugie zjawisko jest jeszcze bardziej paradoksalne. Te ideologie – czy to feminizm, czy ideologie homoseksualne, czy młodzieżowe (podobne do tych z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku) – polityzują to, co jest najbardziej prywatne i intymne, a w ten sposób podważają podstawowy trzon nowożytnej obrony człowieka jako istoty prywatnej. Człowiek prywatny miał czuć się bezpiecznie w swoim prywatnym terytorium, a jego sprawy prywatne miały być chronione przed możliwą agresją ze strony rządu i innych politycznych instytucji. Obecnie prywatny człowiek przechwycił sferę publiczną i używa instytucji politycznych do realizacji celów prywatności. W ten sposób sfera prywatna dawno przestała być miejscem schronienia od polityki, czy fortecą, której polityk, ideolog czy biurokrata nie mógł przekroczyć. Dziedzina prywatności zmieniła się w dziedzinę publiczną, a najbardziej osobiste sprawy stały się obiektem ideologicznej presji, regulacji i politycznego konfliktu. Rodzina i wspólnota nie są już autonomiczne, ale odzwierciedlają podziały, jakie ideologowie narzucili rzeczywistości.

Konkludując: zniszczyliśmy totalitarne struktury i wydaje się mało prawdopodobne, by rządy terroru wróciły. Dusza ludzka nie wyzwoliła się jednak z totalitarnych pokus, a te pozostały równie żywe jak sto lat temu. Stanowi naszą wielką zasługę, że terror i przemoc usunięto z naszego życia, i w żadnym kraju cywilizowanym nie używa się ich do zastraszenia obywateli. Jeśli jednak zgodzimy się, że totalitaryzm

konstituowany jest nie tylko przez terror, ale także obejmuje dobrowolne poddawanie się niewoli, to wówczas wypada się zgodzić, że nasze sukcesy w jego zwalczaniu są znacznie mniej zadowalające. Nie tylko bowiem nie zlikwidowaliśmy zjawiska zorganizowanej samotności, ale – o ile moje wywody są przekonujące – nie zdołaliśmy jej dobrze zdiagnozować.